

Propter nos homines et nostram salutem.
Ensaio de releitura do motivo da encarnação*

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS

Faculdade de Teologia – UCP (Lisboa)

I. No estudo que constitui a base desta lição¹, a nossa preocupação principal era determinar, na medida em que isso fosse possível, em que consiste a *salvação* quando em teologia nos referimos à ação de Cristo e à proclamação do *Credo* segundo o qual tudo aconteceu *propter nos homines et nostram salutem*². Nos debates trinitários e cristológicos da Igreja antiga sobre a *consustancialidade* do Verbo, a divindade do Espírito Santo ou sobre a *união hipostática* na constituição de Pessoa de Cristo, o que estava em causa, no esforço de precisão e de determinação da linguagem teológica como expressão da fé, era a *salvação* do homem, porque se o Verbo e o Espírito Santo não fossem divinos não poderiam divinizar e se Cristo não fosse verdadeiro *homem* e verdadeiro *Deus* não poderia ser o *mediador* entre Deus e os homens, não poderia, por isso, realizar o *admirabile commercium*

* Este texto segue a antiga ortografia.

¹ Este texto reproduz a *Lição síntese* das nossas Provas Públicas de Agregação, na Universidade Católica Portuguesa, no dia 8 de Fevereiro de 2013. Este texto segue a antiga ortografia.

² Cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança. Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da encarnação* (Lisboa: UCE 2012).

entre Deus e o homem, o que na linguagem dos Padres Gregos constituía a *divinização* e dos Latinos a experiência da *graça*.

No entanto, o pressuposto da nossa preocupação não era a problemática da Igreja antiga, mas sim a questão antropológica e existencial, tal como de um modo intenso tem sido posta nos tempos modernos, tomando como referência a reforma protestante, concretamente, a problemática existencial e angustiante de Lutero, um homem que vivia totalmente dominado pela preocupação com a sua *salvação*, com a sua *justificação*, como ele preferia exprimir-se, sendo que para ele a justificação era uma questão de vida ou de morte, *stantis et cadentis ecclesiae*. Deste ponto de vista, já tínhamos abordado este tema no ensaio sobre a *antropologia e a graça*³, e por isso agora a nossa preocupação era outra, e encontrámo-la de novo formulada em Lutero, no séc. XVI e, mais recentemente, no séc. XX em dois importantes investigadores protestantes, R. Bultmann e K. Barth, nos quais, no seu conjunto, consideramos que está nos seus elementos essenciais formulada a *questão soteriológica* nos seus paradoxos e nos seus impasses, no sentido em que podemos precisar deste modo. Do que se trata, em última instância, é de saber o que é que a fé, o que a relação crente com Cristo traz de benefício ao homem, em que é que altera ou não a sua vida, no sentido do encontro da paz e da felicidade que de certo modo é o que cada homem enquanto tal anseia. E colocada assim a questão podemos dizer que Lutero, R. Bultmann e K. Barth viram bem o problema, cada um certamente um aspeto, mas os três em conjunto conseguem fazer o diagnóstico da questão. Assim, em Lutero temos o paradoxo de na justificação tudo se decidir no plano da sugestão subjetiva de alguém que acredita que, baseado na palavra da promessa, está salvo, mesmo se em nada se altera a própria vida, numa espécie de capitulação, pois a corrupção e a anarquia das paixões são tão grandes que *nem Cristo me pode mudar*, embora me aceite como sou, assim como sou. O resultado ou o impasse parecem poder formular-se nestes termos: Cristo não faz nada por mim; eu não tenho culpa de ser como sou; Ele compreende-me e ama-me mesmo assim como sou e isso dá-me confiança.

Creio que, assim formulada a questão, qualquer crente, tanto o católico como o protestante, pode dizer que muitas vezes sentiu o mesmo que

³ Cf. J. FARIAS, *Antropologia e Graça* (Lisboa: UCE 2011).

Lutero, e a verdade disto é que muitos se têm identificado com as suas explicações, e mesmo entre a tradição católica uma das dificuldades pelas quais tem passado a teologia da redenção e a consequente crise da soteriologia, como no estudo podemos verificar, é o princípio da incerteza⁴, pois a ninguém é garantido à partida o sucesso da própria existência, e também a sensação de que afinal o cristianismo não trouxe melhoria significativa à história da humanidade, pois a muitos títulos as coisas não só não melhoraram como até, de certo ponto de vista, as condições morais da humanidade se têm degradado.

R. Bultmann permite-nos ver a *questão soteriológica* de outro ponto de vista, na linha da tradição que se reporta à experiência de Lutero. Numa certa perspectiva subjetiva e existencial da fé, R. Bultmann concentra-se na questão hermenêutica do sentido, e conclui que o que importa é a *mensagem* que se encontra no Evangelho, que pode ajudar o homem a viver de um modo mais autêntico, mais virtuoso, e essa mensagem, como as doutrinas dos filósofos, mantém a sua validade e autonomia hermenêutica independentemente do seu autor. Neste caso, o que permanece de pé é o *querigma*, e é esse que ajuda o homem na medida em que suscita no sujeito que escuta dinamismos de ação no sentido de uma existência assumida na sua verdade, de uma existência autêntica⁵. Nesta posição de R. Bultmann, que se pauta por um grande ceticismo histórico, a questão soteriológica está autonomizada a respeito de Cristo, sobre o qual pouco ou nada pode saber-se, do ponto de vista do rigor histórico e científico. Cristo nada faz pelo homem, porque, no limite, pode nem sequer ter existido⁶.

A terceira aproximação à delimitação da questão soteriológica encontra-se em K. Barth, o qual se coloca numa posição totalmente oposta em relação a R. Bultmann, pois para K. Barth, Cristo não é um nome nem uma ideia, mas sim uma realidade histórica, na linha do que defende a dogmática eclesial. A questão soteriológica em K. Barth sofre uma radical inflexão ou concentração cristológica, pois Cristo faz tudo pelo homem, substitui-se a ele: «o Filho de Deus executou o justo juízo de Deus sobre

⁴ Cf. J. WERBICK, *Soteriologia* (Brescia: Queriniana 1993) 9-59.

⁵ Cf. R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della dimitizzazione* (Brescia: Queriniana 1970²).

⁶ Cf. H. SCHÜRMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? Exégèse et théologie* (Paris: Cerf 1977) 21-31.

nós, homens, tornando-se ele mesmo homem *em nosso lugar* e aceitando sofrer ele mesmo este julgamento por nós»⁷. O homem, portanto, não faz nada, limitando-se a contemplar à distância um drama que seguramente lhe diz respeito, mas no qual não participa⁸.

Temos assim caracterizada a questão soteriológica como problema hermenêutico da linguagem teológica e como questão existencial, que nestes três autores é perfeitamente formulada como paradoxo e como impasse, pois não há ponto médio no movimento pendular, da oscilação de uma ação entre Deus e o homem: em R. Bultmann, tudo se reduz a uma hermenêutica da existência na proclamação de um querigma que a si mesmo se sustenta; em Lutero, tudo se passa de certo modo no plano da auto-consciência e quase da sugestão psicológica, pois nada se altera nesta experiência negativa da condição humana enquanto tal que não vê saída nem solução para as suas crises existenciais, pois nem Cristo muda o comportamento do homem que se resigna à sua condição; e em K. Barth, Cristo tudo faz pelo homem, colocando-se no seu *lugar* e pondo-o fora de um processo que, mesmo dizendo-lhe respeito, se passa muito longe e que o homem se limita a contemplar à distância.

Embora a formulação da questão soteriológica em Lutero e em R. Bultmann seja muito significativa para toda a nossa questão, tem particular interesse para nós a posição de K. Barth, por causa de um conceito que nele é fulcral – o conceito de *representação/substituição* (*Stellvertretung*) e pela importância que tem nele o *lugar*. Cristo, segundo K. Barth, toma o *lugar* do homem e faz tudo por ele, substituindo-o e, portanto, colocando-o fora do seu *lugar*, de modo que o homem fica fora do processo da reconciliação que lhe diz respeito, e no qual não participa. Estes dois conceitos – *representação e lugar* – são fundamentais para a soteriologia em geral, e não apenas para K. Barth, embora tenham assumido dimensões e colorações diferentes, segundo os autores.

II. Se considerarmos a história da soteriologia reconheceremos que ela se estrutura segundo uma movimentação espacial e uma distensão

⁷ K. BARTH, *Dogmatique IV. La doctrine de la réconciliation* I/1 (Genève: Labor et Fides 1966) 235.

⁸ Cf. I. MANCINI, *Barth, Bultmann, Bonhöffer. Novecento teologico* (Milano: CELUC 1971) 40-55.

temporal, que é própria da estrutura narrativa que informa toda a *historia salutis*, a história de pessoas e de um povo em movimento, mas também a soteriologia como esforço de conceptualização, uma reflexão de terceiro grau, que pressupõe a vida e a celebração, e que pode documentar-se, nas duas tradições do Oriente e do Ocidente, que vêem a soteriologia num *movimento descendente*, na patrística grega, e num *movimento ascendente*, na tradição latina, representada por Santo Agostinho, por Santo Anselmo e S. Tomás de Aquino. Aqui a referência ao *lugar* é fundamental, mas, ao contrário da problematização que se encontra em Lutero, R. Bultmann e K. Barth, no movimento em que a soteriologia está envolvida, a atenção está colocada no *encontro* ou no *admirável comércio ou troca*, tanto no sentido que se encontra em Santo Ireneu e em Santo Atanásio, da *divinização* – o Verbo humaniza-se para que o homem se divinize⁹ –, como no sentido da assunção radical da condição humana enquanto tal, segundo o axioma de S. Gregório de Nazianzo, o que não foi assumido não foi salvo¹⁰. Portanto, o *lugar*, nesta tradição teológica, não evoca nem o vazio nem a distância – como nos paradoxos e impasses da questão soteriológica nos três autores referidos, embora o que há de verdade neles seja sentido também no âmbito da experiência religiosa e mística da qual faz parte o vazio, a ausência e a aparente inutilidade e ineficácia decorrentes do princípio de incerteza –, mas a proximidade e a presença que constituem o conteúdo da questão soteriológica tanto na patrística grega como na latina, e na teologia medieval, de Santo Anselmo e de S. Tomás.

Santo Anselmo equaciona a questão soteriológica em torno da categoria da *satisfação*: Jesus Cristo realiza *em lugar do homem* aquilo que ele por si mesmo não pode fazer. A *satisfação* em Santo Anselmo implica a noção de *substituição*. Também para Santo Anselmo é muito importante a noção de *espaço* e de *lugar*, pois Cristo satisfaz verdadeiramente pelo homem em seu lugar. Com certeza que o contacto de K. Barth com Santo Anselmo o terá influenciado no sentido de uma acentuação da importância do *lugar* na sua conceção soteriológica. Só que em Santo Anselmo, Cristo não substitui o homem no sentido de o colocar fora do processo da redenção, mas faz por ele, satisfaz por ele num acto de plena verdade e liberdade, que

⁹ Cf. J. FARIAS, *A salvação como divinização*, in J. CERQUEIRA GONÇALVES (e outros), *A salvação em Jesus Cristo* (Lisboa: Rei dos Livros 1993) 217-233.

¹⁰ Cf. *Carta* 101 § 33: SC 208, 51.

reconduz o homem ao seu lugar, sendo que esse lugar é o mesmo Cristo que por ele satisfaz.

A soteriologia em Santo Anselmo tem como referência inspiradora a prática penitencial da Igreja, que exige do penitente o arrependimento e a disposição para reparar, a *satisfação*. Mas além desta origem penitencial, a soteriologia em Santo Anselmo colhe também na *tradição monástica* alguma da sua inspiração¹¹, sobretudo na noção de *necessidade*, no sentido em que a *satisfação* era necessário que fosse realizada, não podendo ser pelo homem, devia sê-lo por alguém que fosse ao mesmo tempo *homem* e *Deus*.

Na tradição monástica, os conselhos evangélicos, que devem ser vividos por todos os cristãos, no radical seguimento de Cristo, são vividos pelos *monges* como uma opção em liberdade e amor, como a vida de Santo Anselmo ilustra, e é esta *necessidade* que caracteriza a ação de Cristo na redenção, na sua morte na cruz, que é um ato de liberdade e de amor. Por isso é que a *satisfação* realizada por Cristo na cruz opera a reconciliação entre a *justiça* e a *misericórdia*, porque do que se trata é de dar a cada um aquilo que lhe é devido, e, no caso do homem, o que lhe é devido é a sua dignidade de filho de Deus que pelo pecado fica comprometida, e que no perdão é recuperada e é por isso que, na teoria da *satisfação* em Santo Anselmo, a *justiça* e a *misericórdia* encontram-se e são de certo modo o mesmo, como que as duas faces da mesma moeda.

Santo Anselmo procura mostrar a necessidade da redenção pela cruz com argumentos de razão, o que faz com que possa considerar-se esta explicação um antecedente do método antropológico-transcendental de K. Rahner. Também K. Rahner, pressupondo o dado cristão, ensaia uma justificação transcendental e sistemática da *revelação*, mostrando que ela corresponde ao que o homem na sua estrutura metafísica já espera, e assim é porque Deus criou o homem para a ele se comunicar, de modo que a *alegria* de Deus e a *felicidade* do homem só na reciprocidade do dom e do acolhimento acontecem.

Uma das críticas à soteriologia rahneriana incidiu no facto de ele não ter elaborado uma explícita teologia da cruz, o que é verdade¹². No entanto,

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria II. Stili ecclesiastici* (Milano: Jaca Book 1978) 227-229.

¹² Cf. FLICK -ALSZEGHY, *Il mistero della Croce* (Brescia: Queriniana 1990²) 229-232. A. Grün na sua tese de doutoramento procura mostrar, de um modo um tanto forçado, todavia, o não fundado desta crítica: cf. A. GRÜN, *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis* (Münsterschwarzach: Vier-Türme Verlag 1975).

também aqui, é coerente com o seu método transcendental, porque na sua soteriologia pressupõe o mistério da cruz, e então o que procura mostrar é que a ação de Cristo consistiu fundamentalmente em criar as condições pelas quais o homem pode alcançar a salvação e, neste sentido, não *satisfaz* pelo homem, não se colocou no seu lugar, porque Deus não se substituiu ao homem, mas comunica-se (revelando-se no Verbo e no Espírito) de tal modo que o homem possa ser ele mesmo, como o ser que é da escuta e da disponibilidade para o *Mistério Santo*¹³. É neste sentido que K. Rahner afirma que o homem se salva a si mesmo, porque a salvação não acontece fora do contexto da verdade e da liberdade, numa circularidade que envolve os dois focos da elipse, Deus e o homem¹⁴.

Mesmo a *graça*, tão importante no plano da *redenção subjetiva*, no sentido da apropriação pelo sujeito da redenção como dom de Deus em Cristo, K. Rahner entende-a de um modo que ultrapassa a clássica noção de *auxilium*, que era património da teologia latina desde Santo Agostinho¹⁵. A graça é *dom de Deus*, de Deus mesmo como mistério trinitário que se oferece ao homem em pura gratuidade não merecida, que criou o homem para a ele se comunicar e por isso o homem é o ser deste acolhimento. E, este dom é tão pleno e tão profundo que a relação *pessoal* com cada uma das pessoas divinas se dá numa relação de causalidade *quase-formal*. Apesar de K. Rahner se distanciar criticamente de Santo Agostinho, na teologia trinitária como em tantos outros domínios, aqui ele está muito próximo do grande Padre da Igreja, porque, como causalidade quase-formal, Deus é também em K. Rahner *intimior intimo meo*.

Foi talvez neste ponto, da graça e da soteriologia, que as diferenças entre K. Rahner e H. U. von Balthasar foram mais acentuadas. H. U. von Balthasar foi um dos teólogos que fez notar a K. Rahner a ausência de uma *teologia da cruz* e que criticou não só os pressupostos, mas também as consequências do seu método transcendental, que tornavam o cristianismo insípido e sem cor, nomeadamente com a tese do *existencial sobrenatural*

¹³ K. RAHNER, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in *ST IV*, 51-99.

¹⁴ K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, in *Schriften zur Theologie* 15 ((Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger 1983)236-250; ID., *Versöhnung und Stellvertretung*, in *ST XV*, 211-264.

¹⁵ Cf. K. RAHNER, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in *ST I*, 347-375.

e do cristianismo anónimo¹⁶. De facto, ao contrário de Rahner, Balthasar desenvolve todo o seu gigantesco projeto teológico fazendo da *cruz* o ponto geral de convergência, numa íntima relação entre *incarnação e Paixão*. Ao contrário de K. Rahner, e situando-se neste ponto na linha de Santo Anselmo de Cantuária e de K. Barth, Balthasar desenvolve a sua teologia centrada na noção de *representação/substituição* (*Stellvertretung*)¹⁷, embora de um modo que se distancia de K. Barth, porque o homem não é reduzido à condição de simples espectador, mas é envolvido no *drama* da paixão, o que se deve, em H. U. von Balthasar, à sua profunda sensibilidade patristica com o tema do *admirabile commercium* e à experiência mística, onde a união da alma com Deus atinge o máximo grau de profundidade, numa união que não é fusão, mas comunhão de liberdade e de amor.

Mas a novidade de H. U. von Balthasar consiste sobretudo no estudo do *Sábado Santo*¹⁸, do mistério, presente no *Credo Apostólico*, da descida do Verbo de Deus à morada dos mortos, ou, por outras palavras, no esforço de pensar, estimulado pela experiência mística de Adrienne von Speyr¹⁹, o *estar-morto da Palavra*, na mais radical solidariedade com os mortos. A meditação sobre este mistério, indo ao limite do que pode pensar-se, ajuda a perceber melhor a radicalidade do mistério da *incarnação* em que o Verbo de Deus humanado, Cristo, faz a experiência verdadeira até às últimas consequências do que seja verdadeiramente o *ser homem*, que passa necessariamente pela experiência da morte, que vai mais além da morte do *corpo*, mas envolve também as dimensões da *alma* e do *espírito*. A fecundidade desta meditação é que ela mostra que verdadeiramente a condição humana se ilumina a partir de Cristo ao ponto de podermos dizer que se quisermos saber o que é o homem, mesmo no que significa realmente a morte, temos de contemplar Cristo no seu *estar-morto*, no mistério do *Sábado Santo* onde se revela em profundidade a verdade sobre o homem. É em Cristo

¹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln – Trier: Johannes 1987⁴). Cf. J. FARIAS, *Balthasar e Rahner: duas visões da seriedade do cristianismo em conflito?*, in MARIA MANUELA CARVALHO – ISABEL CARDOSO (Coord.), *Amor, história e eternidade* (Lisboa: UCE 2010) 95-106.

¹⁷ Cf. K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln-Freiburg: Johannes 1991) 266-310.

¹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *MystSal* 6 (Brescia: Queriniana 1971) 171-412.

¹⁹ Cf. ADRIENNE VON SPEYR, *Kreuz und Hölle* (2 Bände) (Einsiedeln: Johannes 1966).

que verdadeiramente se aprende o que é *morrer*. E aqui se dá a autêntica *representação/Stellvertretung*, porque n'Ele se concentra verdadeiramente o âmago mais profundo do que é *ser homem*.

As intuições de H. U. von Balthasar foram depois aproveitadas por N. Hoffmann²⁰, que expande de certo modo esta teologia da *representação/substituição*, em que entende a *substituição/representação* como o ato pelo qual Cristo toma o lugar do homem não para o afastar dele, mas para a ele o conduzir, transformando o *não filho* em *Filho*, o afastado em próximo, porque o *lugar* do homem no pensamento divino é o próprio Verbo, e por isso é que o Verbo se *deslocou* ao lugar do afastamento para o transformar no lugar do encontro e da presença.

No campo protestante, D. Sölle havia já ensaiado uma reflexão sobre a noção de *representação/Stellvertretung*²¹, como uma noção crítica de uma cultura da quantificação e mercantilização da realidade em que tudo pode ser permutável, substituível, numa unilateral utilização da noção do *espaço*, do *lugar*, para chamar a atenção para o facto de que *insubstituível* só é alguém para quem o ama, o que significa que a noção recuperada de *substituição* implica uma atitude de disponibilidade para o outro, contra a sua mercantilização instrumental, porque significa *ter tempo para o outro*, e assim já não será a categoria do *lugar* a ser importante, mas sim a relação com o *tempo*, como disponibilidade para estar presente, para ter tempo para o outro.

Poderá então dizer-se, vendo o mistério da encarnação na sua relação com a cruz, que a salvação acontece neste divino *ter tempo* para o homem e que a cruz é o lugar da salvação, porque nela acontece um *morrer de amor* levado até ao extremo que se consuma não aí, mas no abismo da morte, que transforma o lugar dos mortos em lugar dos vivos, porque Aquele que aí chega morre e está-morto não como castigo, mas sim por amorosa obediência de um morrer de amor que representa a derrota da morte no lugar da sua aparente vitória.

²⁰ N. HOFFMANN, *El misterio de la 'sustitución' como centro del cristianismo. Una contribución para una fundamentación trinitaria de la expiación Cristiana*, in R. VEKEMANS (Ed.), *Cor Christi. Historia – Teología – Espiritualidad y Pastoral* (Bogotá 1980) 393-439; ID., *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* (Einsiedeln: Johannes 1981); ID., *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne* (Einsiedeln: Johannes 1982).

²¹ Cf. D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologia nach dem «Tode Gottes»* (Stuttgart: Kreuz 1982) [1.ª ed. 1965].

Chegados a este ponto, convém agora verificar se os objetivos que nos tínhamos proposto foram alcançados e que questões eventualmente ficam em aberto para futuros esclarecimentos.

III. Relativamente à questão nuclear em torno da qual este estudo se desenvolveu, ou seja, em que medida Jesus Cristo salva o homem ou redime o homem da *morte*, pode dizer-se que o objetivo foi alcançado. Graças a uma meditação mais atenta sobre o mistério do *Sábado Santo* e à noção de *representação* tal como é desenvolvida por H. U. von Balthasar e por N. Hoffmann, percebe-se que a vitória sobre a morte operada por Cristo no Mistério Pascal passou por uma *experiência radical* do morrer que envolve a condição humana enquanto tal que é na encarnação do Verbo assumida até às últimas consequências, o que implica que a *morte* envolve todas as dimensões que constituem o homem, no corpo, na alma e no espírito. Percebemos que aqui tocamos o limite do que seja possível pensar-se ou arriscamo-nos a pensar para além dos limites, na relação que a Escritura estabelece ou numa das possíveis relações, não só na Escritura, mas também na tradição teológica, entre o *pecado* e a *morte*.

K. Rahner analisa a questão de um modo diversificado procurando ver todos os lados do problema, concluindo, mesmo na base de argumentos da Escritura, que não se pode sem mais dizer que a morte é sempre e em todos os casos vista como uma consequência do pecado, uma espécie de *castigo*. Analisando com mais atenção a natureza do *pecado* – a recusa da auto-comunicação de Deus na graça – pode dizer-se que esta *recusa* em liberdade constitui a essência da *morte*, e então a morte é consequência do pecado, que com ela se identifica, ficando assim se não de todo superada, por insuficiente, mas, pelo menos, mais bem enquadrada a explicação da relação entre o pecado e a morte em termos de castigo ou de punição²². Não é Deus que castiga ou que pune; é o *pecador* que se auto-exclui, e isto é a morte, mesmo continuando a existir, uma vez que a morte não é sem mais a redução ao nada, que do ponto de vista metafísico é impensável, pois só é pensável o que é.

²² Embora esta relação não seja de todo sem sentido, como os estudos de J. Pieper sobre este tema amplamente documentam Cf. J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad* (Barcelona: Herder 1977) 85-89.

Esta explicação da relação *pecado-morte* na recíproca relação de consequência e de identidade, é também defendida por W. Pannenberg, e por isso pode dizer-se ser sustentável a tese rahneriana que faz da morte um existencial que acompanha como tema de fundo toda a vida do homem, e que não se concentra, portanto, exclusivamente no *instante da separação da alma e do corpo*, como aliás se dá com o *pecado*, que é um horizonte que acompanha toda a vida do homem, como um *existencial*, como desafio constante de viver na verdade e na liberdade, como condição transcendental do homem enquanto tal.

Desta natureza transcendental do *pecado e da morte* como *existencial* e não apenas como atos isolados e fragmentários do agir humano, decorre também que, na fenomenologia da existência cristã, o homem é chamado a viver em Cristo, mergulhando na fé e nos sacramentos no mistério da morte de Cristo, e assim, toda a existência cristã, é um *morrer em Cristo*, participação no mistério pascal, na dinâmica inseparável da *morte e ressurreição*. Assim, a compreensão da *morte* e da relação com o *pecado* no horizonte de uma antropologia transcendental é já a transposição analógica do que acontece em Cristo, no qual se revela plenamente a verdade sobre o homem e assim se compreende a relação intrínseca formulada por K. Rahner entre a antropologia e a cristologia e vice-versa.

Também em K. Rahner é importante a meditação sobre o *mistério do Sábado Santo*, do *estar morto* de Cristo, do Verbo de Deus. De um certo ponto de vista, metafísico e transcendental, pode ser vista esta *descida à morada dos mortos*, quase em termos espaciais como *ir e tornar-se o centro do cosmos*, numa certa pan-cosmicidade da alma (em termos antropológicos) e do Verbo, em termos cristológicos, embora esta tenha sido uma tese abandonada por ele, mas que, mesmo assim, não deixa de ser interessante no sentido de se pensar a permanência de uma relação com o espaço e com o tempo para lá da morte. Mas o mais importante é que do ponto de vista *soteriológico* também em K. Rahner pode dizer-se que a questão soteriológica aqui se resolve, na radicalidade do mistério da *incarnação descendente*, pois o Verbo desce até ao fundo do abismo da radical distância que o *pecado/morte* representam do ponto de vista da condição humana no radical afastamento de Deus, no risco do seu esquecimento e abandono. A descida do Verbo ao lugar dos mortos transforma em memória e em presença o lugar do esquecimento e da ausência.

A *teologia da morte ou o estilo cristão de morrer* tal como K. Rahner procura pensá-los mostra que a morte não pode ser apenas vista como o fracasso da existência, como a recondução ao nada, nem sequer, como acontece na tradição platônica, como a libertação do corpo e como o regresso da alma ao seu lugar próprio, como lhe compete como algo de divino, e que pode muito bem documentar-se nos diálogos platônicos que narram a serenidade de Sócrates perante a morte²³. K. Rahner mantém a dramaticidade da morte, entendida e sofrida como o fracasso da existência, que contradiz o *instinto* de vida que existe em cada homem, e mesmo em todo o ser vivo. No entanto, a morte pode ser transfigurada, como acontece no martírio por causa de Cristo. Também Cristo, segundo o testemunho evangélico, sentiu horror perante a morte, como pode ver-se na agonia no horto (cf. Lc 22,44). E no entanto a *morte* (todo o drama da paixão) era a *Sua hora*, a razão pela qual tinha vindo ao mundo (Jo 12,27-28) e foi nesta fidelidade e *obediência* que Jesus *sofreu* todo o drama da Paixão e da morte.

A proposta de H. U. von Balthasar, na meditação sobre o Sábado Santo, desperta a nossa atenção para outro modo de ver esta realidade da morte, ou seja, como um *drama* que envolve o homem todo, não só o corpo, em que não há dificuldade nenhuma em reconhecer que é *mortal*, mas também a *alma e o espírito* humanos, que são afectados pela morte. O mistério do Sábado Santo, na leitura que dele faz H. U. von Balthasar, evoca este *estar morto* do Verbo de Deus, da alma de Jesus. A ressurreição de Cristo arranca do *sheol*, e diz respeito não apenas ao corpo, mas também à alma e ao espírito. Como mostra de um modo convincente J. Pieper, a morte é a separação violenta da alma e do corpo, e essa *separação* afeta a alma e o corpo que fazem, como constitutivos essenciais do homem todo, pois é o homem que morre, a experiência dramática da morte²⁴. Estas seriam as implicações *antropológicas* do mistério da morte de Cristo, no qual se revela a verdade sobre o homem. A vitória sobre a morte deu-se verdadeiramente aí.

Nos sacramentos do *batismo e da penitência* celebra-se a participação do crente nesta vitória sobre o pecado e a morte, sendo que neste caso, o pecado e a morte são o mesmo, como na doutrina tradicional sobre o

²³ R. GUARDINI, *La mort de Socrate: interprétation des dialogues philosophiques Eutyphron, Apologie, Criton, Phédon* (Paris: Seuil 1947).

²⁴ Cf. J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, 73-128.

pecado mortal. Neste sentido, a primeira participação na ressurreição acontece no batismo e na penitência, os sacramentos do perdão dos pecados, que só Deus pode perdoar (cf. Mc 2,6), o que significa que o perdão é equivalente à ressurreição. Não será por acaso que a origem do sacramento da penitência se encontra no dia da ressurreição, segundo a tradição joânica (cf. Jo 20, 19-23). E é igualmente muito interessante que os sacramentos da iniciação escatológica – a penitência, a unção dos doentes e o viático – envolvem o *moribundo* ou o cristão gravemente doente, no mesmo clima pascal da vitória sobre a morte, de modo que *morrer no Senhor*, é participar nessa vitória sobre a morte, que é a vitória sobre o pecado, e por isso o cristão em rigor não *morre*, mas *adormece*.

Na articulação entre o mistério do Sábado Santo e os sacramentos que celebram a vitória de Cristo sobre a morte, alcança-se, assim pensamos, a base para a superação dos impasses na solução do *enigma antropológico* da constituição do homem nas suas diversas dimensões – corpo, alma e espírito –, decorrentes da tensão introduzida entre *platonismo e cristianismo*, com implicações na *antropologia* e consequentemente também na *escatologia*. É conhecida a tese defendida por O. Cullmann²⁵ e pela teologia dialética, em polémica com o romantismo e sobretudo com a teologia liberal²⁶, da oposição entre *imortalidade*, que seria a concepção platónica, e a *ressurreição*, esta tipicamente cristã, depois assumida também por muitos teólogos católicos, que defendem a *ressurreição na morte*²⁷, como forma de escapar ao escolho antropológico de sabor platonizante de uma imortalidade da alma, separada do corpo, no *tempo intermédio* anterior à *ressurreição final*. A meditação sobre o mistério do Sábado Santo pode oferecer um precioso contributo para iluminar esta questão antropológica, como aliás o faz J. Ratzinger no seu ensaio sobre a escatologia²⁸. Esta questão, segundo nos parece, muito complexa em si mesma, só encontrará uma solução no plano *especulativo e abstrato*, se tiver em consideração, como suporte existencial, o plano *histórico-salvífico e sacramental*.

²⁵ Cf. O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1959²).

²⁶ Cf. G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (Freiburg – Basel – Wien 1978³) 101-102.

²⁷ Cf. G. GRESHAKE, *Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt*, in G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, 160-181.

²⁸ Cf. J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna* (Assisi: Cittadella 1979²) 85-173.

De facto, nesta perspetiva, pode e deve valorizar-se o movimento de *afastamento* do homem a respeito de Deus, entendendo o que no plano da conceptualização se diz *pecado* como uma *deslocação*, como um *sair do próprio lugar*. A *especialização* da relação do homem com Deus e da relação dos homens uns com os outros é aqui da ordem *sacramental* ou teológica propriamente dita, tal como se diz haver um espaço *lógico*, *metafísico* e, evidentemente, *físico*. Também pode muito bem ajudar o que D. Sölle nos recorda sobre o *tempo* ou a relação com o tempo, como uma questão de *disponibilidade*, de *atenção* e que também H. U. von Balthasar entende quando diz que na encarnação Deus tem tempo para o homem e o homem, em Cristo, tem tempo para Deus²⁹. Neste enquadramento, pode perceber-se o que seja *perder-se* ou *encontrar-se*, *viver* ou *morrer*, o que só de um modo *narrativo* é possível descrever-se e só em analogia com esta narração poderá entender-se. Fica assim um campo aberto para a relação entre antropologia e teologia sacramental. Em todo o caso parece ficar claro que a questão antropológica, a partir da meditação sobre a morte, está para lá da tensão entre platonismo e cristianismo, entre imortalidade da alma e ressurreição³⁰.

IV. Quanto à segunda questão que nos ocupou neste estudo, ou seja, o que é a soteriologia e qual o seu lugar na teologia, parece também que foi possível alcançar algum esclarecimento. Tomámos como pressuposto que a soteriologia, como teologia da redenção, se ocupa da questão nuclear que diz a essência do cristianismo, ou seja, a redenção do homem. Mas todo o problema, sobretudo do ponto de vista hermenêutico, em torno da teologia da redenção, mesmo nas diversas formas ou perspetivas que ao longo dos séculos e mesmo na teologia contemporânea assumiu, consiste em tomar a sério o que na linguagem bíblica se diz em torno do conceito de *pecado*, o que significa o reconhecimento da radical insuficiência e incapacidade de o homem a si mesmo se salvar, paralela e concomitante com a experiência pessoal e coletiva de se viver numa situação de perdição, e, por conseguinte, de radical carência de redenção, por um lado, e, por outro, em tomar consciência explícita do que representa a ação escatológica

²⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln: Johannes 1959) 31.

³⁰ Cf. J. FARIAS, *A escatologia cristã e o platonismo. O contributo de J. Ratzinger para a desconstrução de um postulado*, in *Didaskalia* 1 (2010) 23-36.

realizada em Cristo na qual se opera a passagem do *mundo decaído pelo pecado* para um *mundo redimido* ou sob a ação da *graça redentora*. Por outras palavras, a questão nuclear reside, na teologia da redenção, em captar em profundidade o que representa o mistério de Cristo, o único redentor do homem.

A tarefa mais importante da *soteriologia* como *teologia da redenção* passará então pela reflexão e hermenêutica acerca da pessoa do *redentor*, na sua unicidade e levar até às últimas consequências a proclamação neotestamentária segundo a qual só n'Ele se encontra a salvação (cf. Act. 4,12). Esta é, de facto, a lição da história da teologia neste tema, desde a reflexão patrística, de Santo Ireneu e dos Padres Orientais, que sublinhavam especialmente a finalidade divinizante da encarnação do Verbo, embora não esquecendo, como em Santo Atanásio, a dimensão redentora do pecado e da morte do mistério da encarnação, da tradição latina, que via, já em Santo Agostinho, mas sobretudo a partir de Santo Anselmo, passando por S. Tomás até ao Concílio de Trento, sobretudo a finalidade *redentora* da encarnação, no pressuposto, quase de natureza axiomática, de que o homem não podia a si mesmo salvar-se: «Um puro homem não teria podido satisfazer por todo o género humano; Deus, por outro lado não devia satisfazer; era por isso necessário (*oportebat*) que Jesus Cristo fosse Deus e homem»³¹. Daqui se percebe que a redenção envolve totalmente tanto a divindade como a humanidade de Cristo, ela é no fundo a aplicação, em termos soteriológicos, da declaração dogmática de Calcedónia³².

A redenção, porém, não se reduz à ação isolada de Cristo. Mesmo e sobretudo na cruz, é um acontecimento trinitário. Mas, como já entenderam bem os Padres da Igreja, de um modo expresso sobretudo na teologia latina, a ação de Cristo não se pode isolar da comunidade dos discípulos, isto é, da Igreja. É o tema do *Christus totus*, tão caro a Santo Agostinho³³, mas que se encontra também noutros padres, como em S. Gregório Magno,

³¹ *STh* III, q. 1, a. 2c.

³² Cf. *Sobre este tema*: W. KASPER, *Jesus der Chrisus* (Mainz: Grünewald 1984³); cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristologia* (Madrid: BAC 2001); B. SESBOÛÈ, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Sulla redenzione e la salvezza* (Milano: Paoline 1991), que articulam toda a sua soteriologia a partir da cristologia da mediação.

³³ «Tudo o que se diz neste salmo, e que não se pode adaptar ao Senhor em pessoa, isto é, ao chefe da Igreja, deve atribuir-se à Igreja mesma. De facto, aqui é Cristo inteiro que fala, e n'Ele estão todos os seus membros» (*Enarrationes in psalmum* XVII: PL 36, 154).

por exemplo, quando escreve: «o nosso redentor é considerado uma pessoa só com a santa Igreja que Ele fez sua»³⁴.

A soteriologia aparece assim estruturalmente como um momento de *transição* entre a cristologia e os sacramentos (intuição que já se encontra presente no Concílio de Trento que estabelece uma íntima relação entre o *Decreto sobre a Justificação* e os sacramentos) (DS 1600) ou até, simbolicamente, poderíamos dizer ser a soteriologia como uma *plataforma giratória* para onde confluem e donde partem todos os tratados da teologia, desde a teologia fundamental à dogmática e mesmo à pastoral, sendo que a soteriologia deverá também ter em atenção a sua relação com a filosofia (metafísica e antropologia transcendental), porque, tal como considerámos no princípio, a sua justificação encontra-se no *homem* por causa do qual e no qual tudo acontece: *propter nos homines et nostram salutem*.

³⁴ *Moralia* praef. 1.6.4. Sobre este assunto, ver: J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (St. Ottilien 1992); H. MÜHLEN, *Una mystica Persona...* (Roma: Città Nuova 1968). Neste estudo, H. Mühlen começa precisamente pela análise da noção de *una mystica persona* em Sto. Agostinho, em S. Tomás de Aquino e na encíclica *Mystici corporis Christi*, de Pio XII – representativos como se vê de três momentos decisivos na história da teologia –, como ponto de partida para a busca de uma *definição essencial* do mistério da Igreja.